عرفان مرکبه و عهد عتیق

ابوالفضل محمودی

اشاره

عرفان یهودی از آغاز تاکنون سه مرحلهٔ اصلی را پشت سر نهاده است و در طی این مراحل به کمال و شکوفایی خود رسیده است؛ این سه مرحله اصلی را می‌توان تحت عناوین عرفان مرکبه[1]، حسیدیم[2] و قبالا[3] مشخص نمود، دورهٔ کمال و پختگی عرفان یهودی در همان آیین قبالا متجلی شده که شاخصهٔ عرفان یهودی و عنوانی عام برای همهٔ ادوار آن است و بیشتر مطالعاتی هم که در مورد عرفان یهودی صورت گرفته و نیز آثاری که تألیف شده مربوط به همین مرحله از عرفان یهودی است و مراحل قبل به‌ویژه عرفان مرکبه کمتر مورد توجه و بررسی دقیق قرار گرفته و عمده مباحثی که در مورد آن مطرح شده، با احتمالات و گمانه‌زنی‌های فراوان همراه است.

موضوع اصلیِ بحث در این نوشتار، عرفان مِرکَبَه است و تلاش می‌کنیم تا حد امکان به تاریخ و چیستی و مباحثی که در مورد عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن مطرح شده است، اشاره نماییم، سپس همانندی‌های جنبه‌های عملی و دیدگاه‌های نظریِ این روش عرفانی را با محتوای کتب عهد عتیق مورد توجه قرار دهیم.

---

1. Merkaba 2. Hasidim 3. Kabbala

معنای لغوی و اصطلاحی و تاریخچهٔ اجمالی «مِرکَبَه»

واژهٔ «مِرکَبَه» به معنای «ارابه» است «و ربّی‌ها آن را در اشاره به مجموعهٔ تفکرات و شهودها در ارتباط با شکوه عرش و ارابه‌ای که آن را حمل می‌کند و هر آنچه در آن عالم الوهی حضور دارد به کار برده‌اند با آنکه مفهوم ارابه برای اولین بار در کتاب حزقیال مطرح شده است اما در کتاب حزقیال به این واژه تصریح نشده و این واژه از کتاب اول تواریخ ایام (۲۸/۱۸) گرفته شده است و برای اولین بار در معنای [متداول] در عرفان مِرکَبَه در کتاب «بن سیرا» یافت شده است: «حزقیال در مکاشفه‌ای که به او دست داد، جنبه‌ها و مراتب مختلف ارابه را توصیف کرد.»[۱] بنابراین، وجه نام گذاری این شیوه عرفانی به این نام این است که عارف مِرکَبَه پس از طی مقدماتی در یک عروج روحانی و یا شاید جسمانی به مشاهدهٔ ارابه حامل عرش الهی نایل می‌شود. (جزئیات بیشتر این امر در صفحات آتی خواهد آمد.)

براساس برخی قطعات باقی‌مانده از فرقهٔ قمران معلوم می‌شود که اندیشهٔ «ارابهٔ الهی» آنها را نیز مجذوب خود ساخته بود. در حلقه‌های فریسی و تنائیمی نیز عرفان مِرکَبَه به سنّتی اسرارآمیز بدل شده بود که مطالعات پیرامون آن در هاله‌ای از قداست و مسائل مخاطره‌آمیز قرار داشت. در یکی از آثار فریسیِ مربوط به قرن اول حکایت کودکی وجود دارد که «در خانهٔ استاد خود» کتاب حزقیال را (که احتمالاً از منابع اصلی الهام‌بخش معراج‌های آسمانی است) مطالعه کرد و به چیستیِ حشمل Hashmal پی بُرد و متعاقب آن، آتشی از هشمل آمد و او را نابود کرد» از این رو، ربی‌ها وظیفه داشتند که کتاب حزقیال را پنهان سازند.[۲]

ظاهراً عرفان مِرکَبَه از حدود قرن اول یا دوم[۳] میلادی آغاز شده و در قرون چهارم و پنجم میلادی در بابل گسترش یافته است.[۴] اما پس از قرن هفتم این جریان رو به ضعف نهاده و در حدود قرون نهم و دهم مجدداً تجدید حیات نیرومندی پیدا کرده است که به نوبهٔ خود احتمالاً در جنبش حسیدیم آلمان در قرون وسطا تأثیر گذارده است.[۵]

در تاریخ یهود منابعی که به گزارش این معراج‌های روحانی و عوالم مورد مشاهدهٔ

---

1. *Encyclopedia Judaica, V&p.138*　　2. Ibid

3. Eliade Mircea, *Encylopedia of Religion,* V10, P.258

4. H. Frank Daniel and Leaman Oliver(ed), *History of Jewish Philosophy,* P.457

5. Eliade.... P.259

عارف مِرکَبه پرداخته است به هیکلوت (هخالوت) شهرت دارند که به معنای تالار یا راهرو و غیره است بدین لحاظ بین عرفان مِرکَبه و ادبیات هیکلوت ارتباطی نزدیک وجود دارد و ادبیات هیکلوت را می‌توان تا حدودی ادبیات عرفان مِرکَبه نیز دانست. مهم‌ترین منابعی که به وصف این معراج‌های آسمانی پرداخته‌اند عبارتند از:

هیکلوت زُترَتی (هیکلوت کوچکتر) یا هیکلوت عقیبا که تنها قطعاتی از آن منتشر شده و تعلق این قطعات به این متن نیز تأیید نشده است.

هیکلوت رباتی (هیکلوت بزرگتر) یا هیکلوت ربی‌اشمایل

سفر هیکلوت؛ رساله‌هایی که شوُلم تحت عنوان مآسه مِرکَبه منتشر ساخته است.

متون اخنوخی؛ اکنون سه متن در مورد معراج‌های روحانی اخنوخ وجود دارد که از جهت اهمیت و قدمت یکسان نیستند. کتاب اول اخنوخ "1Enoch" که به عنوان «کتاب اخنوخ»، «اخنوخ اتیوپیایی» نیز خوانده می‌شود. کتاب دوم اخنوخ "2Enoch" به عنوان «رازهای اخنوخ» یا اخنوخ اسلاوی نیز معروف است. و کتاب سوم اخنوخ همان اخنوخ عبری است "3Enoch".

گویا قدیمی‌ترین و مفصل‌ترین آن‌ها همان «کتاب اخنوخ» یا اخنوخ اتیوپیایی است و معمولاً در ارجاعاتی که بدون عنوان خاصی به «کتاب اخنوخ» داده می‌شود همین اثر مورد نظر است. مضمون هر سه نسخه گزارش مسافرت روحانی شخصی است به نام اخنوخ که اتفاقاً از شخصیت‌های مورد اشارهٔ کتاب مقدس است.[۱] و در منابع اسلامی به عنوان ادریس شناخته می‌شود. او در این سیاحت سماویِ خود، آسمان‌های هفتگانه (و یا دهگانه) را مشاهده کرد و با مسائلی روبرو شد که توضیح آن‌ها در این آثار آمده است. در مقالهٔ حاضر مرجع اصلی ما در مورد مبانی عرفانی مِرکَبه متون اخنوخی به ویژه اخنوخ دوم است.[۲]

به اعتقاد صاحبنظران این متون در حد فاصل قرن دوّم ق.م تا قرن اول میلادی تألیف شده[۳] و به صورتی که اکنون در دست است در حد فاصل قرون هفتم تا دوازدهم میلادی انتشار یافته است.[۴] با آنکه هر کدام از این آثار به افراد خاص و سرشناسی نسبت داده

---

۱. سفر پیدایش: ۲۴-۲۲/۵

۲. این کتاب توسط جناب آقای حسین توفیقی ترجمه و در شمارهٔ سوّم مجله هفت آسمان منتشر شده است. نگارنده در کنار متن اصلی از این ترجمه نیز سود برده است.

۳. ر.ک: دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج۷، خدخل «ادریس»، ص ۷-۳۳۶

شده است، اما مشخصات اجتماعی و تاریخی نویسندگان آن به هیچ وجه معلوم نیست و اسامی افراد تنها به خاطر انتشار این آثار با نام‌های آشناست.[1]

در بارهٔ عناصر مؤثر در شکل‌گیری شیوهٔ عملی و بینش نظری عارفان مِرکَبَه، مباحث گوناگونی مطرح شده است. تقریباً تردیدی وجود ندارد که این گرایش از افکار و جریان‌های مختلف فکری و فرهنگی تأثیر پذیرفته است. بدین لحاظ، محققان از تأثیر افکاری همچون اندیشه‌ها و آیین‌های گنوسی، عرفان و روش‌های جادوییِ هلنی[2] روش‌ها و بینش‌های زاهدانِ قمران و آثار آنها[3] و حتی در مراحل بعد از برخی متون تصوّف اسلامی[4] و برخی اشکال مختلف باطنی‌گرایی اسلامی، در عرفان مِرکَبَه سخن گفته‌اند. مقدم بر همهٔ اینها کسی در مورد نقش متون مکاشفی به ویژه «کتاب حزقیال» بر عرفان مِرکَبَه به ویژه در مراحل آغازین آن، تردید روا نداشته است، اما آنچه محل وفاق کامل نیست، حد و مرز و کم و کیف تأثیر این عوامل است.

عرفان یهودی، جنبه‌های اصلی

عرفان یهودی به طور عام و جریان مِرکَبَه به تبع آن دارای دو جنبه است؛ یکی جنبهٔ عملی، یا عرفان عملی که مشتمل بر روش‌ها و دستاوردهای سلوک و مجاهدت‌های عملیِ سالک است؛ همچون ریاضت‌ها و عبادات و نیز عروج روحانی و شهود باطنی و دگرگونی وجودیِ سالک و نیز دست‌یابی به نیروهای فراطبیعی و ارتباط با فرشتگان و غیره و دیگر جنبهٔ نظری یا عرفان نظری که مقصود از آن، خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و دیگر جنبه‌های نگرش عارف مِرکَبَه است که معمولاً در گزارش عروج روحانی و مشاهدات سماویِ خود، آن‌ها را مطرح ساخته است. اکنون هر کدام از این دو جنبه را در عرفان مِرکَبَه به تفکیک و به اختصار توضیح داده، سپس به تأثیرپذیری و یا همانندیِ آن‌ها با مضامین عهد عتیق اشاره می‌نماییم.

جنبهٔ عملی عرفان مِرکَبَه

به اعتقاد پژوهشگران در متون هیکلوت دو شیوه را می‌توان در مورد رفتار عارفان مِرکَبَه تشخیص داد:

---

1. Ibid.

2. Eliade Mircea, Loc.cit

3. Frank Daniel, op.cit, P.456

4. H. Frank, Danie P.451

4. Ibid. P.458

۱ ـ عروج روحانی که با تجربهٔ شهودیِ عرشِ الهی به اوج می‌رسد
۲ ـ الحاح و درخواست از فرشتگان که موجب نزول آن‌ها به زمین می‌شود[۱]

در حالت اول که موضوع اصلی ادبیات هیکلوت و عرفان مِرکَبَه است، عارف مِرکَبَه از طریق اَعمال و ریاضت‌هایی مثل نماز، روزه، غسل و توسل به اسمای سرّی الهی و فرشتگان، برای یک معراج آسمانی آماده می‌شود. در این حالت با ایجاد جذبه و خلسه نوعی دگردیسی در سالک پدید می‌آید که در تصور آن‌ها گوشت و پوست او به آتش تبدیل می‌شود.[۲] با نیل به این مرحله، عارف تصور می‌کند که به آسمان عروج کرده است. او در این عروج و سیاحت آسمانی از آسمان‌های هفتگانه (و یا دهگانه) دیدار می‌کند و در عبور از هر آسمان که البته با آداب و شرایط خاص و با راهنمایی یک فرشته انجام می‌پذیرد، با عجایب فراوان روبرو می‌شود. عبور او از هر کدام از این مراحل و از هر کدام از راهروها و تالارهای آسمانی با مجوزی صورت می‌پذیرد و این مجوز معمولاً ذکر، یا اسمی از اسمای الهی است که رمز عبور از آن مرحله است و تنها در این صورت است که نگهبانان گوناگون و پرمهابتِ جایگاه‌های سماوی و ملکوتی به آن‌ها اجازهٔ عبور می‌دهند. در این سیاحت، سالک جنبه‌های مختلف خلقت را یعنی، جایگاه‌های برف، باران، باد، ماه، خورشید، ستارگان، کیفیت حرکت افلاک، اوضاع منطقه البروج، فرشتگان نگهبان و موکل آن‌ها و نیز جوی‌های آتش و جایگاه‌های نیکان، بدکاران، سربازان مسلح آسمانی، صفوف کرّوبیان و فرشتگان گوناگون و سایر شگفتی‌های عالم ملکوت را که تماماً براساس کیهان‌شناسیِ یهودی رسم شده است، مشاهده می‌کند و سرانجام در صورت شایستگی لازم در آخرین مکان از آخرین آسمان، یعنی آسمان هفتم یا دهم (بنابر اختلاف متون اخنوخی)[۳]، به شهود ارابهٔ حامل عرش الهی نایل می‌شود و در حضور جلال و شکوه عرش قرار می‌گیرد و به همراه فرشتگان با ادای کلماتی به حمد و ستایش خداوند می‌پردازد و آنگاه عالی‌ترین و مهم‌ترین فراز این عروج را تجربه می‌کند که نشستن بر عرش عظمت و یا کنار و یا روبروی آن است و در این حالت است که به شهود صورتی درخشان از خداوند نایل می‌شود که مانند آهنی است که درون آتش می‌درخشد و اخگر بیرون می‌افکند. براساس گزارش عارفانِ مِرکَبَه، «روی

---

1. Routledge Encyclopedia of philosophy, V.5, P.172 2. Epsteien *Judaism,* P.225

۳. بر اساس اخنوخ دوم، عرش خداوند در آسمان دهم مستقر است.

خداوند غیر قابل وصف و شگفت‌آور و مهیب و بسیار وحشت‌آور است».[1] این حالت که به تعبیر اشعیا «نگریستن به شاه است در جلال و عظمت خودش» اوج صعود عارف مِرکَبه است و در این مرحله، سالک تبدل وجودی پیدا می‌کند و فرشته‌سان می‌گردد و توانایی فهمِ سرشتِ پنهانِ حقیقت را که انسان‌های معمولی از درک و فهم آن عاجزند پیدا می‌کند و به اسرار آینده و گذشته و رازهای عالم ملکوت پی می‌برد. اخنوخ، برجسته‌ترین نمونهٔ انسانی است که به آسمان‌ها برده شد و پس از تبدیل شدن به یکی از شکوهمندان، در کنار جلال و عظمت الهی بر تخت نشست.

دومین حالت، الحاح و درخواست از فرشتگان، با هدف فهمِ اسرار و گنجینه‌های تورات است که از طریق مطالعاتی سحرآمیز و جادویی انجام می‌شود که با مطالعات معمولی متفاوت است. فنونِ رسیدن به این هدف نیز بیشتر روش‌هایی جادویی است؛ مثل پوشاندن بدن فرد به وسیله اسمای الهی و نیز درخواست از فرشتگان به وسیلهٔ رسم علائم و نشانه‌هایی که از اسمای الهی ترکیب شده‌اند.

در مورد دو صورت مذکور، می‌توان چنین گفت که اولی بر عروج سماوی متمرکز است، در حالی که صورت دوم به تعبیر شفر، یک سیاحت سماویِ معکوس است.[2] و البته پرواضح است که صورت اخیر بیشتر به شیوه‌هایی جادویی و احتمالاً با اهداف جادویی انجام می‌پذیرد و بین آن‌ها و روش‌ها و اهداف عرفانی فاصله زیادی هست، هر چند در بسیاری از اوقات، لااقل در عرفان یهودی، عرفان و جادو درهم آمیخته‌اند. به هر صورت، صورت اخیر خارج از موضوع این مقاله است که عمدتاً به معراج سماویِ عارفان مِرکَبه نظر دارد.

از گزارش کوتاهی که در مورد معراج روحانی عارف مِرکَبه ارائه شد چنین استنباط می‌شود که صرف نظر از مقدماتی که به این معراج روحانی می‌انجامد سه عنصر اصلیِ آن عبارتند از: ۱. عروج؛ ۲. شهود الوهیت؛ ۳. تبدل وجودی.[3] پیش از توضیح این عناصر، ذکر چند نکته خالی از فایده نیست:

---

1. Enoch, 22/1,2

2. H. Frank Daniel, OP.cit P.457

۳. برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌ها و تاریخ مِرکَبه ر.ک:

G. Scholem Gershon, *Major Trends in Jewish Mysticism,* PP.40-79

نکاتی در مورد عرفان مِرکَبه

نکته اول: مسئلهٔ شهود اگر نگوییم اصلی‌ترین جنبه عرفان مِرکَبه است، لااقل یکی از ویژگی‌های برجستهٔ آن است، منتهی در اینجا تعارضی وجود دارد که موجب شده است تا محققان برای حل آن، احتمالات و راه‌حل‌های مختلفی را پیشنهاد کنند. این تعارض از آنجا ناشی می‌شود که به رغم ادعای شهود الوهیت که مستلزم جسمانیت است (این امر در متون مشهور به شیعذور قوما shi'ur Qoma که ظاهراً ارتباط نزدیکی نیز با ادبیات هیکلوت دارد به صورتی بسیار صریح‌تر مطرح شده و مباحث مفصلی در مورد اندازهٔ اعضای گوناگون خداوند ارائه گردیده است؛ مثلاً در جایی قد او ۲۳۶۰۰۰ فرسنگ و در متنی دیگر ۲/۳۶۰/۰۰۰/۰۰۰ (دو میلیارد و سیصد و شصت میلیون فرسنگ) ذکر شده که گویا معادل عددیِ عبارتی از مزامیر یعنی «پر از قدرت» یا عدد ۲۳۶ است، این ادعا نیز وجود دارد که رؤیت خدا امکان‌پذیر نیست و محال است.

برای حل این تعارض پژوهشگران مسائل مختلفی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله برخی با تمسک به قرائنی، این اوصاف و اندازه‌ها را مربوط به اعتقاد به خالقی فروتر، یا متاترون دانسته‌اند،[1] برخی دیگر شیعور قوما را شرحی عرفانی بر غزل‌غزل‌های سلیمان[2] و طبیعتاً وصف‌های فوق را تمثیلی دانسته‌اند و سرانجام برخی دیگر این شهودها را تحلیلی فرویدی کرده‌اند.[3]

نکتهٔ دوم: عارف مِرکَبه در برترین شرایطِ تجربهٔ عروج که بر تخت می‌نشیند و تبدل وجودی پیدا می‌کند، هیچ‌گاه تمایز وجودیِ حقیقی میان خود و خدا را از دست نمی‌دهد و برخلاف آنچه مثلاً در عرفان هندو مطرح است، تبدل وجودیِ سالک هیچگاه به استغراقِ در مطلق، و از دست‌رفتن هویت مستقل او، منتهی نمی‌شود، بلکه رابطهٔ او با خداوند همچون رابطهٔ بنده با پادشاه در قصر با شکوه و عظمت اوست.[4] البته به گفته برخی محققان[5] رؤیت خداوند و بر تحت نشستن عارف نشانگر ارتقای او به مرتبهٔ برترین فرشتگان و مستلزم نوعی تجرد وجود، خداگونگی و فرشته‌سانی است همان چیزی که در مورد اخنوخ اتفاق افتاد و او به یکی از شکوهمندان تبدیل شد. این امر در مورد روش درخواست از فرشتگان و طلبیدن آن‌ها نیز صادق است؛ زیرا طلب‌کنندهٔ

---

1. Ibid, P.461
2. Ibid,4,2
3. *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* V.5, P.172
4. Epstein, Op.cit, P.226
5. H. Frank Daniels, Op.cit, pp.460-61

فرشته خود نیز باید نوعی سنخیت با آن‌ها پیداکرده و فرشته سان شده باشد که این امر در آنجا، از طریق آیین‌های خاص تهذیب نفس و ریاضت حاصل می‌شود.

پیشینهٔ عناصر اساسی معراج‌های عرفانی؛ عروج، شهود و تبدل وجود

با آنکه معمولاً مهمترین منبع الهام‌بخش مِرکَبَه را در کتاب مقدس، شهود حزقیال و وصف وی از ارابهٔ عرش الهی می‌دانند، اما با مطالعهٔ عهد عتیق از همان آغاز می‌توان عناصر مرتبط با عرفان عملیِ یهودی و موضوعات مورد بحث در عرفان مِرکَبَه را در فرازهای متعددی از این کتاب به طور صریح مشاهده کرد، یا از فحوای آن فهمید. این امر در کتب مکاشفی به ویژه کتب دانیال، اشعیا و حزقیال به ترتیب به اوج خود می‌رسد و مضامین کتب اخیر به روح اندیشه و رفتار عارفان مِرکَبَه بسیار نزدیکتر هستند و عنصر عروج نیز عمدتاً در همین آثار مطرح شده است. اما مسئلهٔ مشاهدهٔ خداوند که از مهمترین عناصر ـ اگر نگوییم مهمترین عنصر ـ عرفان مِرکَبَه است از همان آغاز تورات به کرّات مورد توجه قرار گرفته به گونه‌ای که می‌توان گفت اگر بر ظواهر آیات تورات تکیه شود، تقریباً تمامی انبیای بزرگ بنی‌اسرائیل به دیدار مستقیم خداوند نایل شده‌اند. برای نمونه می‌توان به این آیات استناد کرد:

«و خداوند بر ابرام ظاهر شده، گفت...». بیدایش: ۱۲/۷

«و خداوند بار دیگر بر یعقوب ظاهر شد... من خدای قادر مطلق هستم». پیدایش: ۷۱/۱

«و موسی با هارون و ناداب و ابیهو و هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل بالا رفتند و خدای اسرائیل را دیدند و زیر پایش مثل صنعتی از یاقوتِ کبود و شفاف و مانند ذات آسمان در صفا... پس خداوند را دیدند...». خروج: ۱۸-۲۴/۹

«و خداوند گفت... اگر در میان شما نبی باشد من که یهوه هستم خود را در رؤیا بر او ظاهر می‌کنم و در خواب با او سخن می‌گویم اما بنده من موسی چنین نیست او در تمامی خانه من امین است با وی روبرو و آشکار و نه در رمزها سخن می‌گویم و شبیه خداوند را معاینه می‌بیند». اعداد: ۹-۱۲/۵

«در سالی که عزیا مُرد خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و عالی نشسته و

هیکل از دامن‌های وی پُربود و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آن‌ها شش بال داشت و...». اشعیا: ۱۰-۶/۱

«پس نگریستم... و بالای فلکی که بر سر آن‌ها بود شباهت تختی مثل صورت یاقوت کبود بود، و بر آن شباهتِ تخت، شباهتی مثل صورت انسان بر فوق آن بود ـ و از منظر کمر او به بالا مثل برنج تابان مانند.... این منظر شباهت جلال یهوه بود». حزقیال:۲۸-۱/۲۶

شبیه این مضامین در عهد عتیق بویژه در بخش‌های متأخر آن کم نیست. در اینجا ممکن است گفته شود[۱] که بین تجلی و ظهور پیامبرانه با شهود عرفانی تفاوت فراوانی وجود دارد کما این‌که نینیان اسمارت چهار تفاوت میان تجربهٔ نبوی با تجربهٔ عرفانی تشخیص می‌دهد:[۲]

۱. عارف در درون، به نفس خویش و فراسوی آن می‌نگرد و در این حالت خالی از صورت و خیال، چیزی وصف‌ناپذیر و بهجت‌زا را تجربه می‌کند، اما پیامبر از شهود و بصیرتی برخوردار می‌شود که در نظر خودش بیرونی است. در شهود پیامبر، خدای به نحوی مینوی و خارق‌العاده در برابر او قرار دارد و تفاوت او با وجود قدسی به صراحت، آشکار است.

۲. تجربهٔ عرفانی ممکن است در شرایطی همچون آیین ترواده‌ٔ بودایی رُخ دهد که در آن هیچ تصوری از خدای خالق وجود ندارد و تجربهٔ عرفانی مستقیماً در ارتباط با تجربه‌ای از الاه، یا موجودی مینوی نیست، یا به این عنوان تفسیر نمی‌شود، در صورتی که تصور تجربهٔ پیامبرانه‌ای که متضمن چنین مفهومی نباشد، بی معناست.

۳. زبان پیامبران به ویژه انبیای ابراهیمی کاملاً شخصی و حتی انسان‌وار است («و خدا به من گفت» و غیره)، در صورتی که زبان عرفان غالباً غیر شخصی است و مثلاً سخن از «مطلق» است.

۴. شیوه‌ای از زندگی که انبیا آن را تعلیم می‌دادند، کاملاً پویا و پرتحرک بود در صورتی که هدف عارفان معمولاً و نه به نحو کلی، آرامش‌بخشی است.

با توجه به تفاوت‌های مذکور ممکن است گفته شود که تجربهٔ نبوی نمی‌تواند مستند

---

1. H. Frank Daniel, Op.cit, P.456

2. Smart Ninian, The Religious Experience of Mankind, pp.304-5

تجربهٔ عرفانی قرار گیرد. با وجود این، در عین پذیرش تفاوت اساسی میان تجلی و ظهور پیامبرانه با شهود عرفانی، همچنان می‌توان این احتمال را در نظر داشت که ظهور خداوند برای پیامبران پیشین، منبع الهامی برای شهود عرفانی بوده باشد؛ اگر ابراهیم و یعقوب و پیامبران دیگر توانستند خداوند را مشاهده کنند، چرا دیگران نتوانند با احراز شایستگی و شرایط لازم به چنین شهودی نایل آیند؟ بدون چنین زمینه‌ای در عهد عتیق، شاید متون مکاشفی یهود نیز به ظهور نمی‌رسیدند. براین اساس چنین می‌توان گفت که ظهور پیامبرانه، مکاشفات انبیای متأخر، شهود و عروج عارفان مِرکَبَه و مراحل بعدیِ عرفان یهودی، مراحل مختلف یک فرایند هستند، که هر مرحله در بستر مفاهیم و باورهای مرحله پیشین و تا حدودی متفاوت از آن شکل گرفته است، یعنی شبیه همان چیزی که در دنیای اسلام اتفاق افتاد و مراحل مختلف پیدایش و رشد و شکوفایی تصوف اسلامی را موجب شد.

علاوه بر آیات فوق الذکر، که ناظر به شهود الهی هستند، آیاتی نیز در عهد عتیق وجود دارند که ناظر به معراج‌های آسمانی هستند، که البته همهٔ آنها در صراحت به یک نحو نیستند. برخی از آیاتی که در این مورد می‌توان به آن‌ها استناد کرد عبارتند از:

«اخنوخ.... سیصد سال با خدا راه می‌رفت... اخنوخ با خدا راه می‌رفت و نایاب شد؛ زیرا خدا او را برگرفت». پیدایش: ۲۴-۵/۲۲

اخنوخ و برگرفتن او توسط خداوند، حتی اگر قرائن بعدیِ ناشی از متون اخنوخی را نادیده بگیریم ظاهراً به این معناست که او به آسمان عروج کرد و نزد خدا رفت.

> پس ایلیا به الیشع گفت آنچه را که می‌خواهی برای تو بکنم بیش از آن‌که از نزد تو برداشته شوم بخواه... و چون ایشان می‌رفتند و گفتگو می‌کردند، این‌که ارابه آتشین و اسبان آتشین ایشان را از یکدیگر جدا کرد و ایلیادر گردباد به آسمان صعود کرد». دوم پادشاهان: ۱۵-۲/۹

آیات دیگری نیز در عهد عتیق وجود دارد که هر چند معراج سماوی نیست، اما به نوعی سیاحت آفاقیِ محدود اشاره می‌کند که مثلاً براساس آن، حزقیال به طور معجزه‌آسا به شهرها و مکان‌های مختلف بُرده می‌شود مثل این آیات:

> دست خداوند بر من فرود آمده، مرا در روح خداوند بیرون بُرد و در هموارى قرار داد و آن از استخوان‌ها پُر بود... و مرا گفت‌ای پسر انسان آیا

می‌شود که این استخوان‌ها زنده گردند... حزقیال: ۱۵-۱/۳۷».

دست خداوند، بر من نازل شده، مرا به آنجا (اورشلیم) بُرد. در رؤیاها خدا مرا به زمین اسرائیل آورد و مرا بر کوه بسیار بلندی قرار داد... اینک مردی که نمایش او مثل نمایش برنج بود...». حزقیال: ۴-۱/۴۰

«چون من در خانهٔ خود نشسته بودم... آنگاه دست خداوند یهوه در آنجا بر من فرود آمد و دیدم که اینک شبیهی مثل صورت آتش بود... و شبیه دستی درازکرده، موی پیشانی مرا بگرفت و روح مرا در میان زمین و آسمان برداشت و مرا در رؤیاهای خدا به اورشلیم... برد...». حزقیال ۱۰-۱/۸

به اعتقاد برخی از محققان، تفسیر این نوع از آیات عهد عتیق که توسط ربی‌ها صورت گرفت و تا حدودی نیز در میشنا انعکاس یافت، به ویژه تفسیرهایی که بر شهود پیامبرانهٔ حزقیال از ارابهٔ الهی نوشته شده و تحت عنوان مآسه مِرکَبَه (Ma'aseh...) در میشنا وارد شده است، از جمله عواملی است که اندیشهٔ عروج روحانی و شهود مِرکَبَه را به تدریج تقویت نمود و در شکل‌گیری عرفان عملی مِرکَبَه مؤثر افتاد. البته می‌دانیم که صِرف مباحث تفسیری و نظریِ پیرامون موضوعات فوق و به ویژه تفسیر شهود ارابهٔ حزقیال، مستلزم یک اقدام عملی و عروج آسمانی به عرش نیست و مطالعهٔ شهود ارابهٔ حزقیال هیچگاه نمی‌تواند موجب شهود ارابه شود، کما این‌که به نظر نمی‌آید، ربی‌هایی که آیات مربوط به شهود حزقیال را تفسیر می‌کرند، خود اهل شهود عرفانی بوده باشند و اتفاقاً خودِ آنها به این تفاوت واقف بوده‌اند و در یکی از آثار خود، توسفتای مگیلا یادآور شده‌اند که: «بسیاری مِرکَبَه را تفسیر کرده‌اند بدون آن‌که آن را دیده باشند».[1] با وجود این تأثیر، این آیات و تفاسیر ربّی‌ها را بر آن‌ها نمی‌توان در ایجاد زمینه برای عرفان عملیِ عارفان مِرکَبَه انکار کرد و یا حتی کم‌اهمیت دانست. الیوت ر.ولفسون در این مورد چنین نوشته است که «از برخی نوشته‌های ربّی‌ها به ویژه یوحنان بن زکّای و شاگردانش معلوم می‌شود که این نوع تفاسیر، قابلیت ایجاد شرایط ادراکیِ فراطبیعی به ویژه در مورد تکرار ظهور الهی در سینا را داشته‌اند، در ادبیات خطابیِ ربّی‌ها یک ارتباط مضمونیِ روشن و آشکار، وحی سینایی را با ظهور ارابهٔ حزقیال پیوند می‌زند. توصیف و

1. H. Frank Daniel, *OP.CIT*, P. 451

تفسیر گزارش‌های کتاب مقدس در مورد ارابه... را باید به مثابه وسیله‌ای دانست، برای تکرار تجربهٔ رؤیت خدا در لحظه تاریخی سینا؛ به عبارت دیگر تفسیر تلاشی است برای بازسازی تجربهٔ اصلیِ وحی. با وجود این، این تجربیات هیچ‌گاه به سطح رفتار و شیوهٔ عرفان نمی‌رسد، لااقل به نحوی که در وصف صعود به مِرکَبَه آمده است.»[1]

در پایان این بخش، این مقال را با این عبارت خلاصه می‌کنیم که عرفان عملیِ مِرکَبَه در جنبه‌های اصلی آن بویژه در مسئله عروج و شهود الوهیت می‌تواند ملهم از کتاب مقدس عبری به ویژه کتب مکاشفی باشد. بیشتر مسائل دیگر نیز همچون ریاضت، اعمال خارق‌العاده و معجزه‌آسا و اِخبار از غیب نیز، خالی از عبارات و مسائل الهام بخش نیستند. در مورد اعمال معجزه آسا و اخبار از غیب، مسئله روشن‌تر از آن است که نیازمند توضیح باشد. معجزات و پیشگویی‌های پیامبران متعدد بنی‌اسرائیل مثل موسی، ابراهیم، الیشع الیاهو و عاموس و اشعیا و دیگران از نقاط برجسته و آشکار عهد عتیق است. در مورد ریاضت، هر چند عبارت صریحی در عهد عتیق وجود ندارد، ولی شاید اشاره به اموری همچون آنچه در مورد اشعیا گفته شده است بی‌تأثیر نبوده باشد:

> «در آن وقت، خداوند به واسطهٔ اشعیا ابن عاموس تکلم نموده، گفت برو پلاس خود را از کمر خود بگشا و نعلین را از پای خود بیرون کن و او چنین کرده، عریان و پابرهنه راه می‌رفت و خداوند گفت چنانچه بندهٔ من اشعیا سه سال عریان و پابرهنه راه رفته است تا آیتی و علامتی در مورد مصر و کوش باشد...
>
> اشعیا: ۴ـ۲/۲۰

آیاتی از این دست هر گاه از خصوصیات زمانی و مکانیِ خاص خود تجرید شوند و پیام اصلی آیه مورد توجه قرار گیرد می‌تواند تا حدودی الهام بخش سالک باشد.

البته مسئلهٔ تبدل وجودیِ سالک در مراحل نهایی و تبدیل او به فرشته همچنان باقی می‌ماند. این امر به نظر نمی‌آید در سنت عبری ریشه داشته باشد؛ در کتاب مقدس عبری نیز در مورد هیچ‌کس به طور صریح چنین چیزی مطرح نشده است، مگر آنکه از محتوای برخی آیات مثل آنچه در مورد حنوخ وارد شد، بتوان چنین استنباط‌هایی را مطرح کرد.

---

1. Ibid

عرفان نظری و هستی‌شناسیِ عرفان مِرکَبَه

علاوه بر همانندی ها یا تأثیرپذیری‌هایِ عرفان مِرکَبَه در عناصر اصلیِ عرفان عملی، در جانب عرفان نظری نیز همانندی‌های زیادی میان خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و سایر نگرش‌های عارفان مِرکَبَه با متون عهد عتیق وجود دارد که در اینجا به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم. البته مطالعۀ تطبیقیِ دقیق در این زمینه کار گسترده و درازدامنی را می‌طلبد که خارج از حوصلۀ این مقال است.

خداشناسی: در صورتی که متون اخنوخی را به عنوان یکی از منابع مهم عرفان مِرکَبَه تلقی کنیم، خداشناسی مِرکَبَه را به این صورت می‌توان بیان کرد: خدا موجودی است بشروار که در آسمانها استقرار دارد و به رغم حضور در آسمانهای مختلف، محل اصلیِ استقرار، یا عرش او در آسمان هفتم، یا دهم (بنابر اختلافی که در این زمینه وجود دارد) است که عَرَبوت نام دارد. در اطراف عرش خداوند فرشتگان گوناگون حضور دارند و او را دائماً ستایش می‌کنند و سرود قدوس، قدوس، قدوس را می‌سُرایند. روی خداوند به گونه‌ای که به نظر آمده است غیرقابل وصف، بسیار شگفت آور، مَهیب و بسیار وحشت آور است، همچون آهنی که درون آتش می‌درخشد و اخگر بیرون می‌افکند. او قبل از هر چیز وجود داشته، جاوید و تغییرناپذیر و غیرمصنوع است، خالق و حاکم همه چیزهاست و از برق چشم او طبیعت شگفت‌آور برق پدید آمده است. هیچ چیز امکان سرپیچی از او را ندارد و هر موجودی که از او سرپیچی کرده تنبیه شده است. همه چیز را می‌بیند و می‌شنود و جز او خدایی نیست. خداوند در خلقت جهان از وسائطی (و یا اوصافی) استفاده می‌کند که از مهم‌ترین

آن‌ها حکمت است که بسیاری از امور از جمله انسان را حکمت می‌آفریند، یعنی حکمت به امر خداوند این امور را خلق می‌کند.

از تأمل در اوصاف فوق معلوم می‌شود که خداشناسی عارفان مِرکَبَه تفاوت چندانی با آنچه در متون مکاشفیِ عهد عتیق آمده است ندارد والبته با آنچه در کتب متقدم عهد عتیق در مورد اوصاف الهی وارد شده است تفاوتهایی دارد. به تعبیر دیگر چنین می‌توان گفت تفاوت میان خداشناسی مِرکَبَه با خداشناسی متون متقدم عهد عتیق، کم و بیش همان تفاوت میان این متون با متون متأخر بویژه ادبیات مکاشفی است. با وجود این، نکاتی وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنم. البته این نکات بیشتر معطوف به تفاوت میان

خداشناسیِ متون متقدم به ویژه تورات با ادبیات مکاشفی است:

۱. در تورات و متون متقدم به نظر نمی‌آید که خداوند جایگاه خاصی داشته باشد و حتی در متون مکاشفی نیز تا آنجاکه نگارنده تفحص نموده، به چنین امری تصریح نشده است، ولی در متون اخنوخی جایگاه خداوند در آسمان هفتم و یا دهم مشخص شده است.

۲. در متون متقدم و تورات، خداوند در میان قوم خود حضور بسیار فعالتر و ملموستری دارد و به کرّات بر آن‌ها ظاهر می‌شود و یا به تعبیر تورات در مواقع متعدد «جلال خداوند ظاهر می‌شود»، ولی در ادبیات اخنوخی، خداوند از زندگی مردم دورتر به نظر می‌آید و در جلال و جبروت خود قرار دارد و بیشتر، فرشتگان او هستند که با انسان‌ها تماس پیدا می‌کنند و نه خود او. به تعبیر دیگر، در بخش‌های پیشین، خداوند همچون یک سردار مهاجر و مهاجم ظاهر می‌شود و در متون مکاشفی و مِرکَبَه همچون یک پادشاه مقتدر و مستقر، با بارگاه، و جلال و شکوه شاهانه. **در مورد آیات دسته اول** برای نمونه می‌توان به اینها اشاره کرد:

«و من در میان شما خواهم خرامید و خدای شما خواهم بود و شمَا قوم من خواهید بود».

لاویان: ۲۶/۱۳

«آنگاه خداوند به من [یعنی موسی] گفت به ایشان بگو که نروید و جنگ منمایید؛ زیرا که من در میان شما نیستم مبادا از حضور دشمنان خود مغلوب شوید».

تثنیه:۱/۴۳

«آنگاه آن مردان از آنجا به سوی سدوم روان شده و ابراهیم در حضور خداوند هنوز ایستاده بود...».

پیدایش: ۱۸/۲۲

و ده‌ها آیهٔ دیگر که بارها به فرارسیدن جلال یهوه و یا حضور او در ابر و غیره اشاره می‌کنند؛ همچون آیات ۲۲-۱۱/۱۴؛ لاویان: ۹/۸؛ خروج: ۷-۳۵/۵؛ خروج: ۱۳-۱۰/۱۶؛ خروج: ۳۸-۴۰/۳۴؛ لاویان: ۲۴-۲۹/۲۳؛ ۴-۱۰/۱. از میان اینها این آیات نیز قابل توجه هستند:

«خداوند مرد جنگی است، نام او یهوه است. ارابه‌ها و لشکرها را به دریا انداخت...».

«کیست مانند تو ای خداوند؟ در میان خدایان تو مهیب هستی در تسبیح خود و...». خروج: ۱۳-۱۵/۳

و از آیات دسته دوم می‌توان به آیات مربوط به شهود اشعیا اشاره کرد:

خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و اعلا نشسته بود و هیکل از دامن‌های وی پر بود و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آن‌ها شش بال داشت و...» اشعیا: ۱۰-۱/۶

۳. بشروار انگاریِ خداوند نیز به ویژه به نحوی که در متون شیعور قوما مطرح شده است، لزوماً نباید متأثر از فرهنگ‌ها و آیین‌های دیگر باشد، بلکه می‌تواند نوعی برداشت ظاهری از بسیاری از آیات عهد عتیق باشد به ویژه آیاتی که بر همانندیِ انسان با خدا تأکید دارند مثل این آیه:

«پس خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم... پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید، ایشان را نر و ماده آفرید. پیدایش: ۱/۲۷

اگر انسان شبیه خدا آفریده شده باشد پس، در برداشت لفظی و ظاهری خداوند شبیه به انسان است، ولی از آنجا که خداست و دارای توان و قدرت و اوصاف الهی است بنابراین باید بسیار عظیم و... باشد. این عظمت در متون مذکور در قالب ابعاد عظیم و نجومی توضیح داده شده است.

۴. یکی از نکات قابل توجه در اوصاف روی الهی به نحوی که در متون مِرکَبَه و مکاشفی توضیح داده شده است همانندیِ آن با آتش است. در متون اخنوخی صورتی درخشان از خداوند مطرح است که مانند آهن در درون آتش می‌درخشد و اخگر بیرون می‌افکند.

ارتباط خداوند با نور و آتش در ادبیات مِرکَبَه چیز تازه‌ای نیست تقریباً در سراسر عهد عتیق از سفر آفرینش به بعد رابطهٔ نزدیکی میان خدا با آتش و نور وجود دارد و ظاهراً این امر از باورهای کهن بنی اسرائیل حتی قبل از موسی بوده است. این ارتباط با آتش و نور نه تنها در مورد خداوند، بلکه در مورد مأموران الهی نیز صادق است و حتی

کسانی که با خداوند مواجه شده‌اند مشمول این امر می‌گردند و نورانیت و درخشندگی ظاهری پیدا می‌کنند:

اما در مورد خداوند:

«یهوه، خدایت آتش سوزنده و خدای غیور است». تثنیه: ۲/۲۴

«اما موسی به حوریب... که جبل خداوند باشد آمد و فرشتهٔ خداوند در شعلهٔ آتش از میان بوته‌ای بر وی ظاهر شد و چون او را نگریست، اینک بوتهٔ به آتش مشتعل است، اما سوخته نمی‌شود...».

سفر خروج: ۲و۱/۳

«در روزی که خداوند با شما در حوریب از میان آتش تکلّم می‌نمود، هیچ صورتی ندیدید؛ مبادا فاسد شوید...». تثنیه: ۴/۱۵

«... و دیدم که اینک شبیهی مثل صورت آتش بود، یعنی از نمایش کمر او تا پایین آتش و از کمر او تا بالا مثل منظر درخشندگی مانند صورت برنج لامع ظاهر شد...». حزقیال: ۳ـ۱/۸

و در مورد مأموران الهی:

«من بر کنار نهر عظیم دجله بودم و چشمان خود را برافراشته دیدم که ناگاه مردی ملبس به کتان که کمربندی از... جسد او مثل زبرجد و روی وی مانند برق و چشمانش مانند شعله‌های آتش و بازوهایش مثل برنج صیقلی....». دانیال ۷ـ۵/۱۰

و در مورد کسانی که با خداوند مواجه شدند:

«و واقع شد که موسی ندانست که به سبب گفت‌وگو با او پوست چهرهٔ وی می‌درخشید، اما هارون و جمیع بنی اسرائیل موسی را دیدند که اینک پوست چهرهٔ او می‌درخشد... پس موسی نقابی بر روی خود کشید...».

خروج: ۳۵ـ۳۴/۲۹

حاصل آن‌که خداشناسیِ مِرکَبَه عمدتاً ادامهٔ همان باورهای یهودیِ مأخوذ از عهد عتیق است، که البته در مواردی فربه‌تر شده و یا تحت تأثیر عناصر بیگانه قرار گرفته است، مثلاً عظمت و شکوه شاهانهٔ خداوند، استقرار او در آسمان هفتم و یا دهم از ملحقات تدریجی بعدی است و

این تعبیر در متون اخنوخی نیز که «از برق چشم او طبیعت شگفت‌آورِ برق پدید آمده است»، به این شکل، گویا از تأثیرهای بعدی عناصر بیگانه است. از دیگر اموری که می‌توان آن را نشانهٔ تأثیر عوامل بیگانه دانست، ارتباط «حکمت» با خداوند است. «حکمت» به نحوی که در متون اخنوخی مطرح شده است، همچون یک فرشته عمل می‌کند، فرشته‌ای بسیار عظیم الشأن که خلقت انسان توسط او انجام می‌شود. البته در این متون، «حکمت» به عنوان یک فرشته خوانده نشده، اما نقشی که ایفا می‌کند، نقش یک فرشته است. گویا این وظیفهٔ وساطتی که به حکمت داده شده است، از تأثیرهای هلنی خالی نباشد با توجه به تأثیر عناصر هلنی در اعتقادات یهودی بویژه در دورهٔ تألیف آثار اخنوخی و دیگر منابع مربوط به عرفان مِرکَبَه، این امر بعید نیست و بسیار هم محتمل است. آثار اخنوخی اگر هم مستقیماً تحت تأثیر عناصر هلنی قرار نگرفته باشند، به واسطهٔ آثار حکمتی عهد عتیق می‌توانند پذیرای این عناصر شده باشند.

انسان‌شناسیِ مِرکَبَه:

براساس متون اخنوخی[1]، انسان توسط حکمتِ خداوند و با دستور خداوند، آفریده شد. خلقت او در ششمین روز خلقت اتفاق افتاد. براساس اخنوخ دوم، انسان از هفت ماده آفریده شده؛ جسم او از زمین، خون او از شبنم، چشمان او از خورشید، استخوان‌های او از سنگ، خِرَدش از چالاکیِ فرشتگان و از ابر، رگها و موهایش از علف زمین، و سرانجام جانش از نَفَس خداوند و از باد.

انسان از مرئی و نامرئی سرشته شده است و توان سخن گفتن دارد و خدا او را با احترام و شکوه در زمین قرار داد تا بر زمین فرمانروایی کند و حکمت خداوند را داشته باشد و تنها مخلوق الهی است که از خاک به وجود آمده است. خداوند به انسان، خوبی و بدی و راه نور و ظلمت را نشان داده است تا بداند که آیا انسان به خداوند عشق دارد یا از او بیزار

1. 2 Enoch, 30/10-16,31/1-6

است و معلوم دارد که چه کسی در درون خود، او را دوست دارد. انسان از طبیعتِ خود، ناآگاه است و همین موجبِ گناهکاری او می‌شود و البته نتیجه گناه، مرگ است.

خلقت زن از طریق دندهٔ آدم انجام گرفت تا مرگ از طریق زنِ آدم به سراغ او بیاید.... آدم در زمین برای حکومت بر آن، خلق شده بود، ولی به دلیل فریب خوردن از شیطان که از طریق حوا انجام گرفت، از این امر باز ماند و از فردوس رانده شد و به زمین آمد، ولی از سوی خداوند نفرین نشد. زمین و آفریده‌های دیگر نیز نفرین نشدند، ولی کارهای بد انسان نفرین شده‌اند.

از تأمل در انسان‌شناسیِ اخنوخی برمی‌آید که عناصر اصلی آن همچون خلقت انسان از خاک، سرشتن انسان از دو جنبهٔ مرئی و نامرئی و یا خاک و نفخهٔ الهی، برتریِ او بر سایر موجودات و حاکمیت او بر آن‌ها خلقت حوا از جزئی از آدم و یا دندهٔ انسان و نیز سقوط انسان و رانده‌شدن او از بهشت، همان مسائلی است که در عهد عتیق وارد شده است. برخی از آیات عهد عتیق در این مورد عبارتند از:

«خداوند آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینیِ وی روح حیات دمید و آدم نفْسِ زنده شد». پیدایش: ۲/۷

«و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر همهٔ زمین و همه حشراتی که بر روی زمین می‌خزند حکومت نماید». پیدایش: ۱/۲۷

آیات متعدد دیگری نیز وجود دارند که نیازی به ذکر آن‌ها نیست.

اما تفاوت‌هایی نیز میان انسان‌شناسیِ اخنوخی و انسان‌شناسی عهد عتیق وجود دارد:

۱. در عهد عتیق به غیر از خلقت انسان از خاک، سخنی از مواد تشکیل‌دهندهٔ هفتگانه نیست، افزون بر این، طبایع هفتگانهٔ انسان نیز که در این متون آمده، در عهد عتیق مطرح نشده‌اند.

۳. نکتهٔ جالب توجهی که در انسان‌شناسی مِرکَبَه بر مبنای متون اخنوخی وجود دارد

این است که معیار آزمون انسان عشق الهی است.[1] خداوند راه نور و ظلمت را به انسان نشان داد تا بداند که چه کسی به خداوند عشق دارد و در درون خود به او محبت می‌ورزد.

۳. در متونِ اخنوخی، **زن وسیله‌ای برای میرایی** انسان است: «تا مرگ از طریق زن آدم به سراغ او بیاید.»[2] گویی خلقت زن، فریب او توسط ابلیس و فریب آدم توسط حوا، برنامه‌ای از پیش تعیین شده برای گناهکاریِ انسان و در نتیجه میراییِ اوست.

محتملاً تفاوت‌های سه‌گانهٔ فوق از جمله اموری هستند که به خارج از سنّت عبری تعلق دارند و از فرهنگ‌های دیگر، یعنی هلنی و گنوسی و غیره وارد اندیشهٔ یهودیان شده‌اند.

نکتهٔ قابل توجهی که در انسان‌شناسی اخنوخی وجود دارد این است که برخلاف اندیشه‌های گنوسی، مانوی و برخی دیگر از سنت‌های عرفانی، جسم انسان همانند سایر جنبه‌های مادی زندگی اساساً خیر هستند. در متون اخنوخی تصریح شده است که نه انسان و نه هیچ آفریدهٔ دیگری از زمینیان مورد لعن خداوند قرار نگرفته‌اند.[3] و اتفاقاً در همین مورد، تفاوت مختصری میان این متون و عبارتی از سفر آفرینش وجود دارد؛ آنجا که خداوند به انسان می‌گوید:

> پس زمین به سبب تو ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد و خار و خس برایت خواهد رویانید... پیدایش: ۱۸-۱۷/۳

اندیشه خلقت و جهان‌شناسی مِرکَبَه (براساس متون اخنوخی)

در زمینهٔ اندیشهٔ خلقت و جهان‌شناسی، همانندی‌هایی کلی میان متون اخنوخی (به ویژه اخنوخ دوم) و سفرآفرینش عهد عتیق وجود دارد، ولی تفاوت‌های آن‌ها نیز قابل ملاحظه هستند. در کل، چنین می‌توان گفت که جهان‌شناسیِ اخنوخی و اندیشهٔ خلقتِ آن بیش از سایر جنبه‌ها تحت تأثیر عناصر بیگانه به ویژه هلنی و ایرانی قرار گرفته است که به همین نسبت نیز از مفاهیم سفر آفرینش عهد عتیق فاصله گرفته است. در اینجا به اختصار به برخی از همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی که در این زمینه میان این دو وجود دارد اشاره می‌کنیم:

---

1. 2 Enoch: 30/13-14   2. 2 Enoch, 30/16   3. Ibid, 31/6

همانندی‌ها: ترتیب خلقت موجودات در سفر آفرینش و اخنوخ دوم با اندکی اختلاف مشابه هم ذکر شده است که تقریباً به این صورت است: روز اول؛ ایجاد و تفکیک نور و ظلمت و مشخص‌کردن مرزهای این دو و اقدام بعدی ایجاد آسمان و افلاک است. ایجاد گیاهان و نباتات میوه‌دار، اقدام بعدی است. در هر دو ایجاد اجرام درخشان سماوی برای روشنایی زمین در روز چهارم ذکر شده است بنابراین، خورشید و ماه و ستارگان در این روز خلق شده‌اند. موجودات دریایی و پرندگان در روز پنجم خلق شده‌اند خلقت هفت انسان یعنی آدم و حوا نیز در آخرین مراحل آفرینش و در روز ششم انجام گرفته است.[۱]

بنابراین در ترتیب خلقت موجودات به غیر از برخی جزئیات تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود؛ مثلاً در اخنوخ دوم، خلقت خزندگان و سایر حیوانات روی زمین به همراه پرندگان و آبزیان در روز پنجم ذکر شده در صورتی که در سفر پیدایش، خلقت آبزیان و پرندگان در روز پنجم و خزندگان و دیگر حیوانات در روز ششم ذکر گردیده است.

در مورد نیکی سرشتی موجودات نیز در هر دو اتفاق نظر وجود دارد و هیچ‌کدام از این‌دو سرشت ماده را پلید و شرّ نمی‌دانند، ملعون شدن زمین نیز که در سفر پیدایش (۱۸ و ۳/۱۷) مطرح شده، امری عارضی است که در نتیجهٔ خطاها و اعمال انسان به وجود آمده است و ذاتی نیست. (البته در اخنوخ دوم همین امر نیز انکار شده است[۲])، حتی ابلیس نیز که در اخنوخ دوم، روح پلید مکان‌های زیرین نامیده شده، ذاتاً پلید تلقی نشده بلکه فرشته‌ای ذکر شده است که به جهت خطاهای خود از صف فرشتگان رانده شده است. بنابراین هیچ چیز ذاتاً پلید معرفی نشده است.

براساس هر دو متن به نظر می‌آید که باغ عدن بر روی زمین و در مشرق قرار دارد[۳] که در آن (و یا از آن) چهار رود بزرگ که در همهٔ زمین منتشر می‌شوند، جریان دارند، البته در این مورد در اخنوخ دوم آشفتگی وجود دارد؛ در جایی[۴] جایگاه اولیهٔ آدم، بر روی زمین گزارش شده که ظاهراً همان باغ عدن است و در جایی[5] دیگر آمده است که او پیوسته در فردوس بود، که محل آن در همین اخنوخ، آسمان سوم ذکر شده و یا جایی که از آسمان سوم قابل مشاهده است.

---

۱. ر.ک: سفر پیدایش ۳۰-۱/۱، و نیز 2 Enoch:27-32

2. 2 Enoch. 30/16

3. Enoch: 31/1 ،۲/۸ـ۱۲ ر.ک: سفر پیدایش

4. 2 Enoch:31/1

5. 2 Enoch:31/3

ناهمانندی‌ها و نکات قابل ملاحظه: براساس اخنوخ دوم آنچه در آغاز آفرینش به خواستِ خداوند اتفاق می‌افتد، آفرینشِ از عدم نیست، بلکه مرئی‌شدن نامرئی‌ها[1] و یا عینیت‌یافتن و محسوس‌شدن اموری است که پیشتر به صورت غیرمرئی و مثلاً شاید به صورت مثالی وجود داشته‌اند، در صورتی که آنچه از ظاهر دو فصل اول سفر آفرینش استفاده می‌شود، خلقت اشیا از عدم است، نه عینیت یافتن امورِ از پیش موجود. اگر چنین برداشتی از اخنوخ دوم، صحیح باشد، به خوبی نشان دهندهٔ تأثیر عناصر ایرانی، یا هلنی و افلاطونی بر این تفکرات و یاد آور فروهرهای ایرانی و یا مُثُل افلاطونی خواهد بود.

۲. نکتهٔ قابل توجه دیگر در هنگام آفرینش، این است که خداوند همه چیز را به واسطهٔ دو مبدأ مرئی می‌سازد؛ یعنی [مطابق اخنوخ دوم] ابتدا دو مبدأ به امر خداوند حضور پیدا می‌کنند؛ **یکی** مبدأ در بردارندهٔ نور و همهٔ امور نورانی و برین است که **آدوئیل**[2] (Adoil) نام دارد و یا **نور خلقت**، این مبدأ، کانون نور است و با شکفتن و باز شدن او، همهٔ مخلوقاتی که خداوند در اندیشهٔ آفرینش آنهاست آشکار می‌شوند و مبنا و شالودهٔ امورِ برین است. و **دیگر**، مبدأ و دربردارندهٔ امور زیرین که **اَرکس** (Archas) یا **روح خلقت**، نام دارد که با شکفتن و باز شدن او ظلمت و امور زیرین از او زاده می‌شوند.[3]

وجود این دو مبدأ ممکن است ما را به یاد دو مبدأ خیر وشرّ یا سپنته مینو و انگره مینوی زرتشتی بیاندازد، اما نکتهٔ قابل توجهی که این اندیشه را از ثنویت زرتشتی متمایز می‌سازد، این است که در اینجا، عمل هر دو مبدأ توسط خداوند، «خوب» توصیف می‌شود (من دیدم که خوب است)[4] بنابراین نمی‌توان اَرکس را معادل اهریمن زرتشتی دانست که اعمال وی مورد تایید اهورا مزدا نیست و حتی در آیین زرتشتیِ متأخر در برابر اهورا مزدا قرار دارد.

۳. براساس اخنوخ دوم به نظر می‌آید که زمین و املاک از آب به وجود آمده و آب نیز

1. Ibid: 48/4: "From the invisible he made all things Visible,....", and: 24/4: " before all thing were Visible, used to go about in the in Visible things..."

2. 2 Enoch: 25/1-5

3. 2 Enoch: 26/1-4

4. Ibid: 25/4 , 26/3: (Isaw that it was good)

ترکیبی از نور و ظلمت است.[1] در این صورت چنین می‌توان گفت این امور ترکیبی از نور و ظلمت هستند. این امر نیز می‌تواند نشانگر تأثیر اندیشه‌های ثنویِ بیگانه و مثلاً گنوسی و مانوی باشد، هر چند همان‌گونه که اشاره شد، اعتقاد به پلیدیِ سرشتیِ ماده و ظلمت در اینجا راه نیافته است.

۴. برخلاف سفر پیدایش که هیچ اشاره‌ای به خلقت فرشتگان و کیفیت آفرینش آن‌ها نمی‌کند، در متون اخنوخی، آفرینش فرشتگان از آتش ذکر شده که در روز دوم خلقت انجام گرفته است.[2]

۵. مراتب جهان به نحوی که در اخنوخ دوم آمده، بدین شرح است[3]: جهان به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود ۱. آسمان‌ها ۲. زمین ۳. جهان زیرین و یا **هاویه**. آسمان خود دارای مراتب هفتگانه و یا دهگانه است و مبدأ بسیاری از چیزهایی است که ما از روی زمین مشاهده می‌کنیم؛ از قبیل برف، باران، طوفان، ماه، خورشید و سایر امور مادی، علاوه بر این، جایگاه فرشتگان و موجودات برین نیز است. موجودات آسمانی براساس درجاتِ وجودی و رفعت مقام خود در یکی از طبقات آسمان جای دارند. بنابراین میان درجهٔ وجودی و معنویِ موجودات و ارتفاع فیزیکی ارتباطی مستقیم وجود دارد. بدین لحاظ، خداوند که در بالاترین رتبهٔ وجودی قرار دارد جایگاه و مقرّ اصلی‌اش در آسمان آخرین، یعنی آسمان هفتم و یا دهم قرار دارد. ترتیب آسمانها و ساکنان آن‌ها بدین قرار است:

در آسمان اول، دریایی قرار دارد که احتمالاً منبع اصلیِ باران است، کما این‌که در همین آسمان، انبارهای برف و شبنم قرار دارند که فرشتگانی از آن‌ها نگهبانی می‌کنند.

آسمان دوم، محل تاریکی‌هایی عظیم‌تر از تاریکی‌های زمین است و فرشتگان گناهکار که تحت رهبریِ شیطان از فرمان خدای نور سرپیچی کردند، در این آسمان بسر می‌برند.

آسمان سوم جایگاه فردوس و دوزخ است. در فردوس که محل تردد خداوند و جایگاه نیکوکاران است، درخت حیات قرار دارد که ریشهٔ آن در باغ پایان زمین است. از این باغ، سیصد فرشته نگهبانی می‌کنند. جایگاه بدکاران نیز در همین آسمان قرار دارد که آتش غلیظی پیوسته در آن زبانه می‌کشد و چشمه‌ای از آتش در آن روان است.

---

1. 2 Enoch: 27, 28 , 29
2. 2 Enoch: 29/1-2
3. Ibid: 3, 4, 5, 6, ... 20

آسمان چهارم جایگاه ماه و خورشید است. خورشید بر روی چرخی روان است و از مشرق به سوی مغرب می‌رود. در مشرق و مغرب هر کدام به طور قرینه دارای شش دروازه است که خورشید از دروازه‌های مشرق آغاز و به دروازه‌های غربی وارد می‌شود و تعداد زیادی از فرشتگان نیز در حرکت و افروختن آن دخالت دارند. ماه نیز وضعیتی مشابه دارد و البته دروازه‌های ماه دوازده عدد هستند.

در آسمان پنجم گریگوریان قرار دارند که همچون انسان، ولی بسیار بزرگترند و چهره‌ای عبوس دارند رئیس ایشان شیطان است که به انکار خدای نور پرداخته است.

در آسمان ششم رؤسای فرشتگان قرار دارند که بسیار نورانی هستند و بسیاری از امور با فرمان و تدبیر آن‌ها انجام می‌شود.

در آسمان هفتم منطقة البروج قرار دارد. از این آسمان تا آسمان دهم محل فرشتگان بزرگ و عالم الوهیت است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این نظام کیهان‌شناختی چندان ارتباطی با عهد عتیق به ویژه سفر پیدایش ندارد و بیشتر انعکاس تأثیرات بعدی و باورهای زمانه است.

منابع اصلی این نوشتار

۱. عهد عتیق.

2. 2Enoch.

3. 1Enoch.

4. Daniel H.Frand and Oliver Leaman (ed), *History of jewish philosophy,* Routledge, 1997.

5. Epstein, *Judaism.*

6. Gershom G.Scholem, *Mejor Trends in Jewish Mysticism,* Schocken Books, New York, 1954.

7. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind,* charles Scribner's sons, New York, 1983.

8. Mircea Eliade (ed), Encyclopedia of Reliion, Macmilian publishing company, 1987.

9. Edward Craic (ed), *Routledge Encyclopedia of philosophy,* London and New York, 1998.

10. *Encyclopedia Judaica.*